

---

## Histoire et mémoire des communautés catholiques chinoises aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles

Benoît Vermander

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27239>

DOI : 10.4000/assr.27239

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2015

Pagination : 173-191

ISBN : 978-2-7132-2515-4

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Benoît Vermander, « Histoire et mémoire des communautés catholiques chinoises aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 172 | octobre-décembre, mis en ligne le 26 avril 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27239> ; DOI : 10.4000/assr.27239

---

Benoît Vermander

## Histoire et mémoire des communautés catholiques chinoises aux <sup>xix</sup><sup>e</sup> et <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècles

À propos de :

CAI Xiangyu, *Jianren yu shouwang. Jindai hanjiang xiayou de fuyin ziniang*. [Persévérer et veiller. Les « Femmes de l'Évangile » dans la région du cours inférieur du Hanjiang à l'époque moderne], Beijing, SDX Joint Publishing Company, 2014, 316 p.

CHU Cindy Yik-Yi Chu (dir.), *Catholicism in China, 1900-Present. The Development of the Chinese Church*, New York, Palgrave MacMillan, 2014, 288 p.

CLARK Anthony E., *Heaven in Conflict. Franciscans and the Boxer Uprising in Shanxi*, Seattle, London, University of Washington Press, 2015, 219 p.

CLARK Anthony E., *China Saints. Catholic Martyrdom during the Qing (1644-1911)*, Bethlehem, Lehigh University Press, 2011, 288 p.

CLARKE Jeremy, *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2013, 275 p.

JIN Luxian, *The Memoirs of Jin Luxian*, vol. 1 : *Learning and Relearning, 1916-1982*, trad. William Hansbury-Tenison, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2012, xxii, 296 p. (Original : JIN Luxian, *Juechu fengsheng: Huiyilu, shangjuan, 1916-1982* [Au sortir des calamités : Mémoires, vol. I, 1916-1982], Shanghai, Diocèse de Shanghai, 2009 ; reproduit par Hong Kong University Press, 2013, 216 p.).

HARRISON Henrietta, *The Missionary's Curse, and Other Tales from a Chinese Catholic Village*, Berkeley, University of California Press, 2013, 279 p.

KANG Zhijie, *Jidu de xinniang – zhongguo tianzhujiao zhennü yanjiu* [Épouses du Christ : recherches sur les vierges catholiques chinoises], Beijing, Presses de l'Académie chinoise des sciences sociales, 2013, 391 p.

- LI Xiaochen, *Jindai hebei xiangcun tianzhujiaohui yanjiu* (Recherches sur l'Église catholique en milieu rural dans le Hebei moderne), Beijing, Presses du peuple, 2012, 416 p.
- LIU Guopeng, *Gang hengyi yu zhongguo tianzhujiao de bendihua* [Celso Costantini et la localisation du catholicisme chinois], Beijing, Presses académiques des sciences sociales, 2011, 545 p.
- LIU Zhiqing & SHANG Haili, *Henan tianzhujiao bian nianshi* [Chronique catholique du Henan], Beijing, Presses de culture religieuse, 2012, 385 p.
- MARIANI Paul, *Church Militant. Bishop Kung and Catholic Resistance in Communist Shanghai*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011, XIII, 282 p.
- SIBRE Olivier, *Le Saint-Siège et l'Extrême-Orient (Chine - Corée - Japon), de Léon XIII à Pie XII (1880-1952)*, Rome, École Française de Rome, 2012, 880 p.
- TIEDEMANN, R. G. (dir.), *Handbook of Christianity in China*, vol. 2 ; 1800-present, Leiden, Brill, coll. « Handbook of Oriental Studies, Section 4 China », 2010, XLI, 1 050 p.
- YOUNG Ernest P., *Ecclesiastical Colony. China's Catholic Church and the French Religious Protectorate*, New York, Oxford University Press, 2013, 383 p.

Ces dernières années, les communautés catholiques chinoises des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ont fait l'objet d'études plus nombreuses et souvent plus fouillées que par le passé. L'impact et la nouveauté des interactions religieuses, culturelles et sociales ayant marqué l'introduction du christianisme en Chine de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle aux édits de proscription édictés au cours du deuxième tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle ont longtemps mobilisé l'attention des chercheurs vers cette période fondatrice. Si le champ s'était d'abord constitué autour des « études missionnaires », il s'est ensuite dirigé vers l'étude des élites catholiques chinoises puis celle de certaines communautés chrétiennes locales des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (voir par exemple Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins and Friars, Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Harvard University Asia Center, 2009). La mise en valeur de la créativité culturelle et sociale de ces communautés, dès lors promues au statut de « sujets de l'histoire », a même fini par devenir un leitmotiv des travaux menés en ce champ. Par effet de ricochet, l'historiographie des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles a bénéficié des renouvellements apportés à celle des périodes antérieures. Et, une fois appréciées pour elles-mêmes, l'ampleur comme la complexité des développements missionnaires intervenus à partir de la signature des Traités inégaux permettent d'insérer l'histoire des communautés chrétiennes, et plus spécifiquement catholiques, dans une histoire globale de la Chine moderne.

Non pas que les travaux récents bouleversent nécessairement la vision que nous entretenons de ces chrétientés. Pour un lecteur attentif, la célèbre *Histoire*

de la *Mission du Kiang-nan* (J. de la Servière, Shanghai, Imprimerie de T'ou sè wè, 1914) révélait déjà les incompréhensions intervenues entre les missionnaires de retour et des chrétientés locales menées par ses « diaconesses », mais aussi certaines tensions à l'intérieur de ces communautés elles-mêmes comme, bien sûr, entre les divers protagonistes de l'entreprise missionnaire. Elle abondait aussi en détails révélateurs sur les milieux évangélisés, par exemple sur des franges sociales aussi peu connues que les adeptes féminines des cultes végétariens de l'île de Chongming ou du district de Chuansha, dans la périphérie de Shanghai. Cela dit, ce qui fait tout le prix des études ici analysées, c'est la diversité des archives consultées, parfois le recours à l'histoire orale pour la période la plus récente, la comparaison qui s'esquisse, d'une enquête à l'autre, entre territoires missionnaires, et enfin le croisement des perspectives entre chercheurs chinois et étrangers. En Chine même, la recherche est florissante, et les quelques mentions qu'on trouvera dans cette note ne pourront donner qu'une impression très partielle de la situation : à titre indicatif, de 2010 à 2014, on recense 592 articles portant comme mot-clé « catholicisme » dans les revues universitaires majeures en langue chinoise (publications dites CSSCI) et, pour la même période, 562 travaux de niveau mastère ou doctorat classés sous le même intitulé. Si ces travaux ne portent pas tous directement sur l'histoire catholique chinoise, c'est néanmoins le cas d'un grand nombre, et cette histoire est presque toujours présente à l'arrière-fond des études menées.

## Autour des communautés du Shanxi

L'ouvrage d'Henrietta Harrison (*The Missionary's Curse, and Other Tales from a Chinese Catholic Village*) est sans doute celui qui contribue le plus notablement à renouveler la compréhension des communautés catholiques chinoises dans la période considérée, le cas ici étudié ouvrant en outre sur les premières années du siècle présent. Le village catholique du Shanxi qui fait de bout en bout l'objet de ce récit (avec le sanctuaire dédié à Notre-Dame des Sept Douleurs dont il est surmonté), trace son inscription dans la nouvelle foi au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle – et il le fait au travers d'*histoires*, lesquelles donnent une importance et une initiative variables aux missionnaires étrangers, aux marchands des plaines du Shanxi, et aux premières familles converties originaires de l'endroit ou de ses environs immédiats. Les archives (romaines en l'occurrence) ne nous renseignent sur cette population catholique – descendants de migrants installés sur des collines peu fertiles – que vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, par le biais des tables statistiques envoyées par un prêtre chinois qui la visite tous les ans. La situation marginale du village est propice au développement de pratiques locales, sujettes plus tard aux attaques des orthodoxies étatique et ecclésiale. Dès ses origines, l'histoire de la localité, inséparable de son ancrage dans ses pratiques et l'expression de ses croyances, se fait au travers de récits peu à peu emboîtés les uns dans les autres, au fil des vicissitudes de l'histoire dans une logique qui est loin d'être

entièrement une chronologie. H. Harrison structure ses chapitres selon les thèmes essentiels de ce folklore local, confrontant les récits recueillis aux nombreuses sources qu'elle consulte. Entendons-nous bien : il ne s'agit pas là d'extirper les « erreurs » ou « exagérations » des récits colportés pour en dégager le noyau de vérité historique qu'ils contiendraient, mais bien de travailler à l'intersection de positions et perceptions qui, prises ensemble, ont façonné une destinée collective dont la trame conditionne toujours l'aujourd'hui.

Divers contes mettent ainsi en scène l'évêque franciscain Salvetti (mort en 1843) instruisant un loup de guider un prêtre chinois originaire du village vers un groupe de chrétiens exilés au loin. L'A. y retrouve un enchaînement de motifs portant sur le sort de la communauté au cours des persécutions successives, celui des prêtres indigènes, le rôle des sacrements, les réseaux unissant les chrétiens de zones périphériques à ceux vivant dans les plaines. Le sort réservé aux prêtres chinois est d'intérêt particulier ; il est reflété dans des contes autour de la figure de Wang Tingrong, lequel porta ses protestations contre la conduite du clergé étranger jusqu'à Rome, où il vit une partie de ses demandes satisfaites sans pourtant réussir à obtenir une audience avec Pie IX. Les récits inspirés par cette figure emblématique parlent des relations, ambiguës et toujours sujettes à changement, entre les prêtres (étrangers et chinois) et leur évêque, le clergé autochtone et les missionnaires, les villageois et l'évêque ou le prêtre résident... Ils parlent aussi de la formulation progressive par la communauté d'une représentation idéelle de l'Église chinoise et universelle. Avancé dans l'histoire, ces représentations seront dramatisées par les récits autour de la rébellion des Boxers et de la façon dont l'apparition des Âmes du Purgatoire (les ancêtres catholiques du village) sauva la communauté d'un sort qui anéantit tant d'autres villages de la région. L'insurrection fut précédée de tensions croissantes, dues à la visibilité toujours plus grande des initiatives missionnaires (et plus généralement à l'attitude adoptée par les Franciscains italiens) comme à la résistance des communautés catholiques de la région face aux demandes de participation aux frais provoqués par l'entretien des temples et la tenue des festivals (sur ce point et, plus largement, sur les aspects économiques des conflits religieux précédant l'insurrection Boxer, voir l'étude classique de J. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, 1987). En contraste, les fonctionnaires impériaux voient dans le soutien qu'ils accordent aux demandes des temples locaux une façon de résister aux interférences étrangères. Les événements de 1900-1901 allaient couper radicalement notre village de ses voisins immédiats non chrétiens (un fait non attesté par le passé), et nourrir une hostilité durable envers lui. En même temps, les souvenirs de la période des Boxers seraient mobilisés par les villageois à l'orée de la Révolution culturelle.

La malédiction jetée par un missionnaire étranger sur les chrétiens locaux, lesquels ne peuvent finalement la lever qu'en bâtissant la première chapelle à Notre-Dame des Sept Douleurs, demeure à ce jour l'histoire la plus largement

narrée. Elle parle en sourdine des conflits causés par la gestion des indemnités versées à la suite de l'insurrection des Boxers : « Richesse, pouvoir et violence n'étaient pas la cause de l'insurrection des Boxers mais leur résultat » (p. 143). Le Franciscain Barbara Nanetti Da Cologna (décédé en 1911) finirait par recueillir non seulement les récits des martyres alors endurés mais, en parallèle, ceux des humiliations (y compris des sévères corrections physiques) et de l'emprise financière exercées par nombre de missionnaires sur les chrétientés locales, dans le diocèse de Taiyuan et au-delà. Il détaillerait ces abus dans une longue lettre écrite au Pape depuis son lit de mort (sur la figure complexe de Nanetti, voir aussi Young, *Ecclesiastical Colony*, p. 82-83 et 146-147). Dans notre village, les frictions entre religieuses étrangères et vierges consacrées chinoises au sujet de l'administration de l'orphelinat local se révélaient particulièrement sensibles. La renommée de Vincent Lebbe allait croissant parmi la chrétienté locale, signe d'une inscription des communautés catholiques dans une histoire nationale autrement pensée et vécue. Que le conte de la « malédiction du missionnaire » se termine sur la construction d'un sanctuaire auquel aujourd'hui encore le village s'identifie en fait après tout celui d'une rédemption et d'une libération conquises au travers des humiliations.

Les conduites héroïques inspirées par la Révolution culturelle font l'objet d'une série d'autres histoires, parmi lesquelles la fuite d'une prédicatrice laïque sur une bicyclette volante. Le sourire éveillé par le conte fait contraste avec le récit détaillé livré par l'A. d'une période particulièrement tragique et tourmentée. Dès 1964, des mesures vexatoires déclenchent dans le village et ses environs des réactions d'ampleur et une fièvre millénariste. La violente répression qui suivit se traduisit par une vague de déclarations écrites d'apostasie et par la fin de toute pratique publique du catholicisme durant les treize années suivantes. Quelques villageois, prêtres et religieuses furent exécutés (en prison ou au cours de séances publiques), et un tout petit nombre de confesseurs de la foi furent traités avec un respect tout spécial dans les années de reconstruction qui suivirent l'épreuve. Cette « reconstruction spirituelle et morale » se manifesta notamment par la contribution du village entier, y compris des villageois qui avaient apostasié comme de (nombreux) nouveaux convertis, à la transformation de la petite chapelle des Sept Douleurs en un splendide lieu de pèlerinage bâti sur le modèle d'un palais chinois. Le village (presque tout entier catholique aujourd'hui au témoignage de l'A., p. 196) est entré dans l'ère du catholicisme global, notamment sous l'impulsion d'un clergé originaire du Shanxi mais souvent formé pour partie à l'étranger. Pareille reconstruction ne va pas sans tensions, dues à la reprise du contrôle des communautés par le clergé ordonné. La « passion collective pour l'histoire » (p. 199) dont témoigne la communauté ici étudiée affirme son identité et son initiative, à l'encontre de tous ceux qui la décrivent comme édifiée, voire manipulée par autre qu'elle-même. Le paradoxe, souligne l'A., est que le catholicisme tel que vécu dans les temps passés paraît beaucoup plus

« acculturé » qu'il l'est aujourd'hui : même si le terme est entré dans le discours pastoral, « l'acculturation », telle que mise en œuvre par le clergé et non les fidèles, contribue plutôt aujourd'hui à réviser et insérer les pratiques traditionnelles dans un cadre liturgique et doctrinal transnational. En même temps, souligne Harrison, la tension entre adaptation aux cadres culturels locaux et le désir de pleine appartenance à une Église universelle traverse toute l'histoire du catholicisme chinois. La description minutieuse des expressions de ce double désir et de son substrat historique n'est pas le moindre des mérites d'un ouvrage dont la méthodologie comme les résultats ont vocation à faire référence.

L'ouvrage d'Anthony Clark (*Heaven in Conflict. Franciscans and the Boxer Uprising in Shanxi*) apporte un éclairage supplémentaire sur l'insurrection Boxer dans la même province. Il doit être lu dans la ligne d'un précédent travail de l'auteur (*China Saints. Catholic Martyrdom during the Qing*). Cette publication antérieure, assez hagiographique de style, n'en abordait pas moins avec perspicacité les causes proches et lointaines des éruptions de l'année 1900, éclairant notamment le contexte de la province du Hebei, adjacente de celle du Shanxi : l'insurrection boxer y était suscitée en partie par des sentiments anti-étrangers, en partie par l'affrontement de factions rivales à la Cour, en partie encore par le renouveau des sectes millénaristes – mais elle s'explique aussi largement par une succession de calamités naturelles qui ne laissaient à des paysans privés de récoltes que la possibilité de s'organiser en vue du pillage. L'attaque de villages chrétiens par des troupes venues d'ailleurs peut donc s'interpréter aussi dans le cadre d'une compétition féroce pour le partage des ressources dans une Chine du Nord qui ne parvenait plus à nourrir sa population. L'intervention de troupes Qing montre pourtant l'animosité de plusieurs commandants militaires envers une population chrétienne qui s'organise en dehors des structures étatiques. Les Boxers comme les troupes Qing exigeront des prisonniers un acte solennel d'apostasie, et exécuteront systématiquement tous ceux – nombreux – qui s'y refusent.

Anthony Clark reprend donc le dossier pour la province du Shanxi, à partir d'archives multiples (surtout occidentales, comme il s'en justifie avec précision au début de son ouvrage), mais en portant spécialement son attention sur les Franciscains italiens et leurs ouailles, déjà rencontrés dans l'ouvrage d'Harrison. Il en décrit les principales figures, et n'oublie pas le rôle joué par les Franciscaines Missionnaires de Marie. Il livre aussi un descriptif des famines et sécheresses qui frappent la province dans les trente dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, et repère le même modèle de collaboration entre troupes Qing et Boxer que celui noté dans son ouvrage précédent, ce dès l'année 1898. Les pratiques d'art martial des dernières étaient étroitement liées à des rites de possession communs à toute la Chine du Nord. Les Franciscains et leurs chrétientés d'un côté, les Boxers de l'autre étaient préparés à doubler tout conflit armé des pratiques associées à une conception fortement eschatologique du « combat spirituel ». Les liturgies dédiées par la suite aux martyres et martyrs catholiques (dans des chapelles

consacrées à Saint-Michel Archange et à Jeanne d'Arc) témoignent de pareil ancrage (p. 60-70). L'un des intérêts de l'ouvrage est de retracer l'activité des combattantes boxer, les « Lanternes rouges », dans le combat magique qu'elles menaient contre les Franciscaines de Marie ; leurs exercices offraient aux populations qui les suivaient la face « yin » d'une lutte dont les guerriers mâles assuraient l'aspect « yang ».

L'ouvrage offre un récit circonstancié des événements intervenus durant toute l'année 1900 et du rôle joué dans leur déclenchement par le gouverneur mandchou de la province, Yuxian, dont Clark, en désaccord avec d'autres historiens, affirme la responsabilité première dans le massacre de 45 missionnaires protestants et catholiques au tribunal de Taoyuan en juillet 1900 et dans les violences qui suivirent. Vers la fin de l'été, d'après le décompte de l'auteur, dans la province du Shanxi, « 191 missionnaires étrangers avaient été massacrés, 6 060 chrétiens chinois tués, 225 églises et résidences de missions détruites, et 20 000 maisons appartenant à des chrétiens rasées » (p. 126). La lecture attentive de témoignages pas toujours concordants permet à l'A. de caractériser les modèles narratifs suivis : les récits du martyre des religieuses le transforment en une longue liturgie ; à l'inverse, l'hagiographie protestante insiste sur les discours que les chrétiens chinois auraient tenu au gouverneur avant leur exécution ; les communautés catholiques locales accompagnent le récit des massacres de celui de miracles et apparitions qui provoquent la conversion de plusieurs des témoins. La dernière partie de l'ouvrage est plus décevante : si Clark insiste avec vigueur, mais sans toutes les précisions requises, sur l'atrocité de la répression menée par les troupes étrangères après la déroute des Boxers, il passe rapidement sur les débats entourant les réparations concédées aux missions catholiques et sur leurs conséquences. Il place la mission franciscaine italienne à l'avant-garde de l'*aggiornamento* de l'Église chinoise en opérant à l'occasion des raccourcis et approximations quelque peu surprenants (p. 132-137), même s'il a raison de noter que deux des premiers évêques chinois proviennent des prêtres locaux originaires de leur territoire de mission. Sa conclusion, quoique trop rapide, reste juste : les membres des communautés chrétiennes locales massacrés durant la rébellion boxer, au Shanxi et ailleurs, furent assez rapidement oubliés, sauf dans la mémoire de ces communautés où leur souvenir, exprimé surtout en chansons et récits, a nourri jusqu'à aujourd'hui une représentation spécifique de l'enjeu et des méthodes du « combat spirituel ».

## Le protectorat religieux français

Le contexte institutionnel de l'entreprise missionnaire, évoqué parfois un peu rapidement par Harrison et Clark, fait l'objet propre du livre d'Ernest Young, *Ecclesiastical Colony. China's Catholic Church and the French Religious Protectorate*. Il offre notamment une reconstitution de l'évolution du concept de « protectorat religieux » que l'État français réclame pour lui-même en Chine. C'est



notamment sur la base du Traité de Tianjin signé en 1858 que l'État français délivrera aux missionnaires de toute nationalité qui en feront la demande (presque tous les missionnaires catholiques) un passeport qui les désigne comme « compatriotes » et est censé leur assurer protection spéciale, notamment lors d'achat de propriétés. La France s'arroge également le devoir de protection des communautés locales dont les missionnaires sont en charge. Les complexités du système et les tensions qu'il occasionne nourrissent une jurisprudence sans cesse évolutive et alimentent des débats malaisés entre toutes les parties concernées. L'ouvrage de Young en retrace les épisodes : conflits juridiques parfois dramatiques, tel celui survenu à Nanchang en 1906 (p. 110-115), débats à l'intérieur de l'Église (ou même au for interne d'un acteur tel l'évêque de Pékin Alphonse Favier, p. 119-126) et entre les congrégations et Rome, perplexités exprimées par une diplomatie française qui peine pourtant à abandonner les positions prétendument acquises (et ne renonce formellement à ses prérogatives qu'en 1943-1946). Il n'en reste pas moins que le nombre de conflits liés à l'exercice de ces prérogatives (et les violences qui sont liées aux protestations à leur rencontre) diminue notablement après 1908. La longue partie consacrée à la lutte de Vincent Lebbe contre le système missionnaire en place n'est pas vraiment nouvelle, mais elle se distingue par une analyse détaillée des échanges intervenus entre le lazariste belge réformateur et les autorités romaines comme par d'intéressants éclairages sur les alliés de Lebbe à l'intérieur de l'Église. La partie consacrée à Costantini repose sur des faits déjà connus. La conclusion souligne tant à la fois le leurre juridique constitué par le protectorat religieux français et les « effets réels » qu'il produisit pourtant. Dans un parallèle provocant, l'A. met en regard les principes énoncés à l'époque par le gouvernement français quant aux relations entre pouvoirs politiques et religieux et la politique religieuse mise en place par le pouvoir chinois après 1949 (p. 258). Si le parallèle est très imparfait, il met bien en valeur les effets de long terme que le protectorat a exercé. La relecture des conflits qu'il occasionna éclaire aussi tant la situation qui fut celle des chrétientés locales que la complexité du travail de mémoire auquel elles durent et doivent encore se livrer.

Dans un compte-rendu minutieux (*in Sino-Western Cultural Relations Journal*, 36, 2014, p. 92-96), Marianne Bastid-Bruguière a pointé quelques faiblesses notables de l'ouvrage de Young : le protectorat religieux français en Chine ne saurait être compris qu'en référence à celui exercé au Levant et dans l'Empire ottoman, point de référence obligé pour les puissances européennes comme pour la diplomatie romaine ; les débats proprement français autour du protectorat exigent une connaissance de l'histoire politique et parlementaire hexagonale dont Young est dépourvu ; enfin, la création d'une hiérarchie chinoise et les transformations culturelles qui l'accompagnent ont reposé sur un nombre d'acteurs plus important que ne le révèle le récit qu'en livre Young, lequel néglige aussi les antécédents du processus avant qu'il soit engagé au grand jour.

La lecture de l'ouvrage de Young peut être heureusement complétée par la consultation de celui d'Olivier Sibre (*Le Saint-Siège et l'Extrême-Orient, de Léon XIII à Pie XII*). L'objet de ce travail dépasse de loin celui de cette note, et nous n'en rendrons donc pas compte pour lui-même. Il intéresse cependant notre sujet, d'abord parce qu'il montre la continuité des initiatives romaines pour une autonomie accrue des Églises et du clergé autochtones (souci exprimé avec une force particulière dans la Lettre apostolique *Maximum Illud* de 1919), mais aussi et peut-être surtout parce que les relations avec Rome ont nourri les stratégies et les représentations idéelles des chrétientés chinoises et de leurs élites catholiques, parmi lesquelles certaines figures dont ces chrétientés gardent le souvenir jusqu'à aujourd'hui. Les notices de l'ouvrage concernant Lu Zhengxiang, Ma Xiangbo, Ying Lianzhi ou Luo Baohong sont donc fort bienvenues, même si certaines de ces notices (la dernière citée surtout) auraient mérité d'être enrichies et corrigées sur certains points. Il y a, note O. Sibre, « une perception confucéenne de Rome », laquelle en fait « un gouvernement spirituel mondial » et voit dans le Pape le père de la grande famille humaine. La modernisation tant de la nation que de l'Église locale (deux tâches que la petite élite catholique lettrée conçoit en parallèle) se fait donc dans le cadre d'un confucianisme réinterprété (p. 172-176). Rome répondra à ces attentes et, face aux crispations des congrégations missionnaires, jouera un rôle décisif dans la mise en place d'une hiérarchie locale, d'une éducation catholique libérée d'un modèle étranger unique et même – jusqu'à un certain point – dans la possibilité donnée à la jeunesse catholique d'exprimer davantage ses aspirations nationales. La relation avec le centre de l'Église, conçu comme un recours ultime, est donc perçue de manière différente que ce n'est d'ordinaire le cas dans les chrétientés occidentales et elle s'accorde facilement avec des représentations ecclésiologiques informées par une tradition culturelle spécifique. Ces rapides considérations sont loin de faire justice à tout ce qu'apporte la somme de Sibre (dont la densité ne se prête guère à une lecture continue), mais elles encouragent déjà à voir dans les sources documentant les échanges entre le Saint-Siège et les chrétientés alors vues comme périphériques une contribution d'importance pour appréhender le développement de l'identité propre de ces dernières.

Sur Costantini, mentionnons l'ouvrage de Liu Guopeng (*Celso Costantini et la localisation du catholicisme chinois*), lequel témoigne de l'audace et de la rigueur – notables pour une période dont l'interprétation demeure un sujet sensible – dont peuvent témoigner les chercheurs chinois. Les sources documentaires sont remarquablement exploitées (y compris les archives du Pontificat de Pie XI ouvertes en 2006) et comparées entre elles, des questions telles que la levée de l'interdiction posée sur les Rites chinois sont clairement posées dans leur contexte. Pris dans son ensemble, pareil ouvrage permet, en Chine même, de resituer les transformations de l'Église catholique chinoise dans l'histoire nationale, dont la compréhension se trouve du coup affectée.

## Société locale et configurations ecclésiales

Les travaux sur des communautés locales trouvent un pendant bienvenu dans l'ouvrage de Kang Zhijie (*Épouses du Christ : recherches sur les vierges catholiques chinoises*). Kang (une spécialiste des églises chinoises dont Harrison cite des travaux antérieurs sur les chrétientés du Hubei) entend œuvrer elle aussi sur les catholiques « de terrain », mais dans une perspective transversale. Elle divise son livre en deux parties : la première fait l'historique du phénomène des vierges consacrées et des institutions qui l'ont maintenu, et la deuxième en étudie le système, les fonctions et l'éthos. La définition même du sujet exige de naviguer au travers des conceptions chinoises et occidentales de la chasteté, le vocabulaire désignant les « vierges (consacrées) » dans les différentes régions chinoises (en contexte chrétien et non chrétien), les évolutions historiques et les définitions canoniques. Tout en retraçant la naissance, dans le Fujian catholique du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, de l'image et de la fonction, l'A. montre que les premières tentatives d'organisation systématique des groupes de vierges se développèrent principalement dans le Sichuan et dans le Hubei occidental. La croissance de ces groupes à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle se double du déclenchement d'« affaires », provoquées par des soupçons d'inconduite sexuelle (principalement avec des prêtres), soupçons nourris et instruits tant par les autorités civiles qu'ecclésiales. Tout en notant des différences de précision et vraisemblance dans les accusations qu'elle transcrit, l'A. y voit pour grande partie une résistance au développement d'une institution qui heurte les traditions culturelles et sociales.

La proscription du catholicisme entraîne une dispersion des communautés de vierges consacrées au-delà de leurs territoires traditionnels. Mais c'est à partir de 1842 que le phénomène se répand dans l'Église catholique chinoise entière, avec une inscription plus nette dans les provinces du Hebei et du Shandong. En même temps, les vierges chinoises sont fortement invitées à rejoindre les congrégations religieuses féminines qui s'implantent alors en Chine. Des congrégations locales se forment aussi progressivement. Durant la période républicaine s'opère un rapprochement entre congrégations internationales, communautés religieuses locales et groupements de vierges consacrées autour des objectifs sociaux et éducatifs que se donne l'Église chinoise confrontée à l'urgence des temps. En 1892, les Missions étrangères de Paris, qui s'appuient résolument sur ce réseau de vierges consacrées, dont elles encouragent et organisent la formation, en dénombrent 1 060 dans leurs territoires du Sichuan. Elles sont 2 450 en 1925, alors pourtant qu'un flux constant d'entre elles rejoint des congrégations. Ces chiffres locaux paraissent difficiles à concilier avec ceux fournis par l'Annuaire de l'Église catholique de Chine qui, pour l'année 1948, dénombre 2 351 religieuses étrangères, 5 112 religieuses chinoises, et 3 000 vierges consacrées (p. 93-95). On peut supposer que le dénombrement et la définition de ces dernières continuaient à poser problème, alors même qu'un modèle communautaire institutionnalisé était peu à peu devenu la norme de leur existence. Nous ne pouvons suivre ici dans leurs détails les analyses de cas, richement illustrées, poursuivies par Kang.

Notons simplement le caractère résolument positif de ses conclusions : la latitude d'action des vierges consacrées a crû au fil du temps ; parallèlement, le rôle de plus en plus important accordé à toutes les femmes consacrées dans une Église en charge de très nombreuses institutions encourage les vierges à rechercher leur insertion dans une congrégation reconnue.

La suite de l'ouvrage retrace l'historique des règles applicables aux vierges consacrées, dont la reconnaissance exigeait généralement tant l'accord des parents que celui du prêtre de paroisse, en charge de recevoir leurs vœux temporaires successifs. Précieuses sont les indications offertes par Kang concernant le bandage des pieds (objet de débats permanents), le costume, le bandeau, la coiffure, parfois les ornements signalant l'état. Outre ce qu'elles révèlent des traditions locales, elles parlent bien de la façon dont des communautés croyantes acceptaient d'identifier en leur sein « un corps de femmes » au prix justement d'une inscription affectant le corps de chacun de ses membres. Chargées au départ des activités liturgiques domestiques, y compris en certains diocèses de l'administration des baptêmes à la maison (p. 241 – mais le livre néglige les conflits liés à leur rôle au sein des assemblées tenues dans les églises), les vierges consacrées auront à faire face à des demandes de plus en plus variées, notamment en rapport avec la tenue des nombreux orphelinats. Leur pleine acceptation comme catéchistes (avec quelques restrictions, restées largement formelles) favorise l'attention portée par l'Église à l'élévation de leur niveau éducatif. Le succès qu'elles remportent dans leur tâche favorise d'autant l'élévation progressive de leur statut. Une attention plus grande est également donnée à leur vie spirituelle : publication de livres de prières et de dévotion mariale, et organisation de retraites périodiques.

L'ouvrage, marqué par une sympathie frémissante pour son sujet, tente en conclusion de ressaisir l'expérience des vierges consacrées chinoises en fonction de leur triple statut de laïques, de femmes et de célibataires. Une postface évoque discrètement la reprise (modeste) du mouvement dans la Chine contemporaine : certaines vierges consacrées vivent aujourd'hui chez elles, tandis que d'autres se regroupent et suivent une règle empruntée à une congrégation religieuse. Les raisons de cette permanence tiennent à la situation et aux exigences financières souvent embrouillées des congrégations féminines chinoises, à des empêchements de santé ou de famille, mais aussi à la liberté apostolique plus grande souvent permise par ce statut. Jusqu'à aujourd'hui, l'existence des vierges consacrées témoigne des particularités de l'Église chinoise.

Le travail de Kang peut se lire en parallèle avec celui de Cai Xiangyu. Sur la base d'une thèse de doctorat soutenue en 2012 à Leyde (*Christianity and gender in South-East China: the Chaozhou missions, 1849-1949*), cette dernière publie en chinois *Persévérer et veiller. Les « Femmes de l'Évangile » dans la région du cours inférieur du Hanjiang à l'époque moderne*. Le travail prend pour cadre les trois missions protestantes et la mission catholique centrées sur les populations Hoklo (originaires du sud du Fujian) installées et dans la préfecture de

Chaozhou (province du Guangdong). La plupart des hommes de la région étant engagés dans des migrations au long cours, l'évangélisation directe des femmes, demeurant seules chez elles, par des missionnaires du même sexe en fut d'autant facilitée. Quels furent les effets de ces missions sur la division du travail social et la redéfinition du statut et des rôles des femmes ? Cai témoigne d'une évolution sensible des conceptions et conditions du mariage, aux effets généralement émancipateurs, sauf pour le cas de la gestion du renvoi des concubines. L'introduction des travaux d'aiguille à l'occidentale eut un impact considérable tant sur les revenus que sur la vie communale des femmes qui y participèrent. Même si la direction de ces entreprises resta longtemps aux mains du personnel étranger féminin des missions, lesquelles y eurent toutes recours (Cai, sur cet exemple, relativise les différences qu'on pourrait autrement établir entre différents styles missionnaires), les hommes de la région y furent associés au titre d'agents commerciaux, un facteur qui contribua à l'intégration de Chaozhou dans des réseaux commerciaux élargis.

Le titre même de l'ouvrage offre une intéressante difficulté de traduction : *fuyin ziniang* peut être traduit par « Femmes de l'Évangile » (*ziniang* étant une expression locale pour « femme », dénotant peut-être au départ charme puis sans doute simplement capacité persuasive). Il est rendu habituellement en anglais par *Bible women*. Au sens étroit il renvoie aux évangélistes protestantes, et peut être aussi appliqué par extension aux vierges consacrées catholiques. Mais, plus largement, dans la mesure où l'A. l'emploie ici pour introduire à l'ensemble de son sujet, il me semble contenir la connotation de « femme parfaite » (Prov. 31), de femme vivant conformément au modèle biblique et évangélique, et suggérer ainsi un modèle alternatif au modèle confucéen, sans qu'il s'y oppose directement. Notons enfin que des travaux comme ceux de Cai s'inscrivent dans une lignée désormais bien établie, centrée sur l'impact des missions chrétiennes quant aux relations entre sexes, de la fin des Ming à l'époque républicaine. Le volume édité par Jessie Lutz (*Pioneer Chinese Christian Women: Gender, Christianity, and Social Mobility*. Bethlehem, Lehigh University Press, 2012) est une bonne synthèse des efforts déployés dans ce domaine. Nous n'en rendons pas compte ici, simplement parce que l'essentiel de ses contributions se mesure avec les missions protestantes.

D'autres travaux en langue chinoise offrent des synthèses documentaires précieuses. La *Chronique catholique du Henan* éditée par Liu Zhiqing et Shang Haili organise, pour les années 1605 à 1962, les documents disponibles sur l'histoire de l'Église dans cette importante province – rapports gouvernementaux comme témoignages émanant de la hiérarchie et des communautés. Théoriquement plus ambitieux, le travail de Li Xiaochen (*Recherches sur l'Église catholique en milieu rural dans le Hebei moderne*) applique les méthodes de l'histoire sociale au développement de l'Église dans cette région très étudiée, montrant un intérêt marqué envers les raisons et mécanismes de la conversion en milieu rural.

D'autres travaux encore, non répertoriés ici, s'intéressent pareillement au rapport entre catholicisme et ruralité dans la province du Shanxi. La recherche, assez classique de style, sur les « cas judiciaires religieux » (*jiao'an*) sous la période du protectorat religieux français reste vivante. Et celle qui porte sur l'action missionnaire dans les marges de l'Empire et parmi les minorités nationales est particulièrement active : des travaux universitaires (articles et thèses non publiés) étudient notamment les communautés de Mongolie intérieure et l'action des Missions étrangères de Paris dans la Province du Guangxi, laquelle avait peut-être, jusqu'à présent, reçu moins d'attention que celle du Yunnan.

## Après 1949 : le témoignage et sa reprise

Pour l'après 1949, l'ouvrage de Paul Mariani (*Church Militant. Bishop Kung and Catholic Resistance in Communist Shanghai*) s'est d'ores et déjà affirmé comme l'une de ces contributions auxquelles il faut se référer pour comprendre l'histoire en train de se faire. Par certains côtés son objet est étroit puisqu'il couvre le conflit opposant l'Église catholique de Shanghai aux autorités municipales entre 1950 et 1960, et même essentiellement les cinq premières années de cet épisode. Mais le récit, remarquablement mené, offre aussi une belle synthèse sur le « Shanghai catholique » tel qu'il se met en place entre 1900 et la fin du régime nationaliste, sur l'éthos d'une chrétienté locale fière de son passé et des institutions dans lesquelles il s'exprime, ou même encore (par l'analyse de documents de première main) sur les débats internes à l'appareil d'État vers 1951-1955 quant à la stratégie à employer afin de mettre au pas un vis-à-vis dont l'esprit de résistance s'avère par trop affirmé.

P. Mariani évoque la question des biens immobiliers du vicariat puis diocèse de Shanghai, confié aux jésuites : l'influent procureur français de la mission vendit plusieurs propriétés et confia la gestion des fonds ainsi libérés à la Province jésuite de Paris plusieurs mois avant l'arrivée des troupes communistes. Après la nomination par le Vatican du premier évêque chinois de Shanghai, Gong Pinmei, en août 1950, la Compagnie offrit de se dessaisir en faveur du diocèse de l'ensemble de ses propriétés, dont le complexe de Xujiahui et le sanctuaire marial de Sheshan. Le 15 juin 1953, un raid de police à la faculté de théologie de Zikawei ferma la dernière œuvre des jésuites en Chine. Vers cette époque, 500 jésuites étaient partis d'eux-mêmes ou avaient été expulsés de Chine, et une soixantaine de jésuites étaient déjà emprisonnés, en grande majorité des Chinois. Plusieurs jésuites, à commencer par le supérieur français de la mission de Shanghai, Fernand Lacretelle (1902-1989), spécialiste de droit canon, avaient plaidé pour une résistance sans nuances : aucune collaboration avec le pouvoir communiste, aucune concession à ses exigences ne sauraient être envisagées. D'autres penchent pour un accommodement. C'est notamment le cas du leader intellectuel des catholiques de Shanghai, le jésuite Beda Zhang Zhengming

(1905-1951), aux yeux duquel les attaques patriotiques et anti-impérialistes menées contre l'Église la rendaient vulnérable. C'est pourtant lui dont la position influente au sein de l'enseignement catholique de Shanghai provoque l'arrestation en août 1951, vraisemblablement dans le but de lui faire accepter la charge de porte-parole de l'église « indépendante » de Shanghai. Il meurt durant un interrogatoire le 11 novembre de la même année. Mariani décrit fort bien la façon dont la jeune génération des jésuites chinois se relaye alors dans les églises de Shanghai pour assurer des séries de prières publiques et d'homélies quotidiennes à fort contenu doctrinal (on parlera plus tard d'« homélies de préparation au martyre ») qui rassemblent des milliers de personnes. En juin 1953, avant d'être arrêté, Fernand Lacretelle nomme Louis Jin Luxian supérieur par intérim des jésuites de la mission. Fernand Lacretelle sera brisé par ses conditions de détention : sa confession détaillée (obtenue durant 550 heures d'interrogatoire) sera particulièrement dommageable pour l'évêque Gong Pinmei et les jésuites emprisonnés avec lui (p. 157-162). Le 8 septembre 1955, Gong, quatorze jésuites chinois, des prêtres, séminaristes et religieuses ainsi que trois cents laïcs influents sont arrêtés. Avant la fin du mois, environ 1 200 catholiques shanghaiens se retrouvent emprisonnés. Les confessions de certains d'entre eux font partie des « pièces à conviction » qui seront utilisées en 1960 lors du procès final de l'évêque de Shanghai et de quatorze autres accusés. Jusqu'à aujourd'hui, le poids que ces événements exercent sur les mémoires explique l'ambiguïté mais aussi l'intensité des relations entre autorités locales et leaders ecclésiaux ou laïcs à Shanghai.

Sans complaisance, le livre de Mariani met notamment en lumière le désarroi et la fragilité des jésuites étrangers face aux méthodes peu à peu développées par le pouvoir pour briser leur résistance psychologique comme le très lourd fardeau dont, par voie de conséquence, ils chargèrent leurs confrères chinois. Le récit reste informé par une sympathie marquée pour la personne et les choix de l'évêque Gong Pinmei, lequel termina sa vie par un long exil américain, et dont le nom est aujourd'hui attaché à la fondation, d'orientation fortement anti-gouvernementale, animée par son neveu. Il faut donc absolument compléter cette lecture par celle des *Mémoires* de l'évêque officiel Jin Luxian (1916-2013), ou plus exactement par celle de leur premier tome (personne ne semble savoir ce qu'il en est du second, lequel doit ou devait couvrir la période de son épiscopat). Un mot tout d'abord sur la traduction anglaise : enlevée, et la plupart du temps précise (notamment dans l'identification des personnes et événements, dont l'auteur entend manifestement donner un compte-rendu scrupuleux, « pour l'histoire »), elle souffre néanmoins de quelques infidélités. La plupart sont mineures, d'autres sont plus problématiques : dans le texte original, Gong Pinmei refuse de visiter Chen Yi, le maire de Shanghai, par crainte des réactions de Chiang Kai-Shek et des États-Unis si ces derniers reprennent le contrôle de la Chine, tandis que la traduction anglaise semble indiquer qu'il ne saurait quoi faire si



les autorités communistes lui retournaient sa visite (p. 117 dans la version chinoise, 174 dans la version anglaise) ; dans les mêmes pages, la traduction rend compte malaisément des interactions entre le gouvernement, Kong, et le cardinal Tian Gengxin, qui vit en exil. Bien d'autres exemples pourraient être cités. Il est vrai aussi que le style de Jin Luxian suggère parfois plus qu'il n'éclaire, surtout s'agissant d'une période où les grandes décisions sont précédées de phases de négociation et d'hésitation marquées par les sous-entendus. Cette question du style n'en demeure pas moins importante : après tout, le titre original de ces Mémoires pourrait être simplement traduit par « Le survivant », titre d'une tonalité différente de « *Learning and Relearning* ». (Je remercie ici Jin Lu, de l'université Purdue, de m'avoir facilité la comparaison entre les deux versions du texte.)

Quoi qu'il en soit, le livre de Jin Luxian est aujourd'hui, sans nul conteste, le plus complet et le plus passionnant des témoignages que nous possédions sur les défis rencontrés pendant près d'un siècle par un catholique chinois, lequel se sera révélé en définitive le plus influent des prélats des trois ou quatre dernières décennies. C'est en grande partie une *Apologia pro vita sua*, laquelle décrit, souvent avec candeur et émotion, un itinéraire à la fois très personnel et inséparable des tragédies de l'époque, mais elle tourne parfois sinon au « règlement de compte » du moins à l'explication franche, tant vis-à-vis de nombre de confrères et maîtres étrangers (d'autres sont traités avec très grand respect et affection) que de confrères chinois, dont l'intelligence est manifestement tenue par Jin en piètre estime, quels que soient les éloges que leur héroïsme leur aura valu à l'étranger. Document étonnant, d'une force presque explosive, même si certains de ses jugements devront par la suite être révisés sur la base d'autres témoignages. À la lecture, la personnalité et l'intelligence stratégique de Jin lui-même évoquent étrangement celles de Deng Xiaoping, à la dimension duquel la sienne peut être comparée. Si l'on dépasse l'aspect personnel du témoignage pour l'insérer dans l'histoire de la communauté dont Jin est issu, quelques observations frappent d'emblée : les missionnaires étrangers des années 1930 à 1950, dont l'influence sur la jeunesse catholique shanghaienne est massive, font moins l'objet d'un jugement d'ensemble que d'une appréciation au cas par cas fondée sur leur humilité et leur capacité à faire place au clergé et aux laïcs chinois (ou l'absence de l'une et de l'autre) ; en revanche (et l'ouvrage de Mariani, pourtant fondé sur de tout autres sources, confirme ce point), non seulement leur intelligence politique est piètre, mais leurs erreurs enferment les chrétiens chinois dans des dilemmes impossibles à dénouer ; en même temps, un sentiment d'« inévitabilité » se dégage de la lecture de la période considérée, comme si des choix différents auraient au fond conduit aux mêmes impasses ; en revanche, Jin défend vivement la thèse selon laquelle, dès la toute fin des années soixante-dix ou pour le moins dès le tout début de la décennie suivante, les nouvelles options du régime exigeaient des leaders catholiques chinois une capacité de discernement à laquelle la majorité n'avait pas encore été préparée par les épreuves subies ; enfin, dès



que des choix différents se dessinèrent face aux perspectives de reconstruction ouvertes par le gouvernement, un « deuxième front » s'ouvrit, dont l'objet était l'adhésion des Églises étrangères et de Rome à l'une ou l'autre des options, avec une guerre constante d'informations et de rumeurs. À cet égard, l'Église chinoise restait toujours dépendante du soutien et des jugements d'acteurs extérieurs au pays.

Certains ouvrages complètent utilement ceux déjà recensés ici. Cindy Yik-Yi Chu a réuni d'excellents contributeurs pour réaliser un volume de consultation aisée (*Catholicism in China, 1900-Present. The Development of the Chinese Church*). Sa date d'ouverture coïncide avec le soulèvement Boxer, dont plusieurs contributions soulignent le rôle pivot. L'étude des communautés locales, la dimension interculturelle d'un système ecclésial en évolution constante, les difficultés politiques d'avant et après 1949, l'étude de la nouvelle donne créée par la Politique de réformes et d'ouverture comme celle des tâches présentes rythment les essais rassemblés, en général assez conventionnels de style mais offrant une information et des synthèses solides. Parmi celles-là, les quelques pages de Patrick Taveirne sur l'écriture de l'histoire de l'Église chinoise moderne et contemporaine permettent de relier cette dernière à l'historiographie des périodes antérieures. Anthony Clark prolonge son enquête sur la reconstruction catholique dans le Shanxi jusqu'à la période la plus récente. Deux contributions se mesurent avec le rôle des missionnaires américains, tard venus en Chine mais vite porteurs de ressources nouvelles. Certaines évolutions ou initiatives d'importance particulière (fin progressive du protectorat français, traductions catholiques de la Bible, transformations architecturales) sont appréciées sur l'ensemble du XX<sup>e</sup> siècle, permettant de relativiser des fractures chronologiques trop absolues. La partie consacrée aux relations Chine-Vatican après Mao souffre un peu du manque de distance historique comme de la couverture déjà presque trop abondante du sujet mais offre une information très à jour. Les contributions finales sont plus originales : un essai sur les Africains et l'Église à Canton, par Shanshan Lan, et une prise de position, due au dominicain Ambrose Ih-Ren Mong sur la façon dont les évolutions de la société chinoise dans les dernières décennies a pu (et continue de) libérer l'Église d'un certain nombre de fardeaux historiques, lui permettant ainsi de redéfinir sa tâche en prise avec une société sécularisée. Pareille redéfinition peut être inspirée et nourrie par un échange plus intense et plus égal entre Églises occidentales et asiatiques (p. 237-251). Quel que soit l'intérêt de ces pages comme de celui des autres contributions, elles reflètent le point de vue de contributeurs enracinés dans les Églises protestantes et catholiques de Hong-Kong (et accessoirement des États-Unis et de Taiwan), accusant de ce fait une certaine distance avec le langage qui est celui des communautés catholiques de Chine continentale.

Mentionnons simplement pour mémoire qu'un horizon contextuel encore plus large est fourni par le *Handbook of Christianity in China, vol. 2; 1800-present*, publié en 2010 chez Brill, lequel offre une synthèse des recherches

menées sur l'histoire des deux derniers siècles des Églises protestantes et catholiques en Chine. (On notera au passage que certaines contributions, celle d'Arnulf Camps notamment, offrent une vision des relations entre les communautés locales et les missionnaires plus sombre et plus conflictuelle que celle qu'on trouvera chez Kang et Cai par exemple.) Nous rappelons ici l'existence de cet outil de référence sans le commenter davantage. Qu'il suffise d'indiquer que, malgré les services éminents qu'il peut rendre, les contributions qui ont suivi sa publication permettent déjà de réviser son information et ses analyses.

## La mémoire, le rite, l'espace

Jeremy Clarke s'est intéressé au rôle des dévotions mariales dans la formation identitaire des communautés catholiques chinoises (*The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*). L'ouvrage, malheureusement, est composé de parties de valeur fort inégale. Par ailleurs, son contenu porte en fait sur l'évolution de l'iconographie mariale, ce qui, après tout, constitue un sujet suffisamment riche en lui-même. Après quelques rappels concernant l'historique des premières représentations (ainsi des gravures commanditées par Aleni en 1637 sur la base d'une sélection des *Evangelicae Historiae Imagines* éditées par Jérôme Nadal à Anvers en 1593), l'A. retrace l'importance des représentations mariales françaises reçues tout d'abord « passivement » par les communautés locales au long de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et au-delà : N.-D. de Sainte-Espérance, N.-D. des Victoires (modèle très utilisé par les missionnaires), les Vierges de Treille et de Liesse, et bien sûr, assez rapidement, N.-D. de Lourdes fournissent des archétypes dont l'interprétation locale est peu à peu développée et parfois renouvelée. Trois représentations développées ensuite en Chine même vont peu à peu servir à cimenter une identité, ou plutôt des identités. En 1908, le frère jésuite Liu Bizhen réalise au sein de l'atelier d'art de Tushawan (T'ou sè wè), à Zikawei, un portrait d'une Vierge en majesté avec un Christ enfant dressé à ses côtés, œuvre commanditée par le Lazariste Flament pour la paroisse de Donglu (diocèse de Baoding, province du Hebei) laquelle entendait marquer ainsi sa reconnaissance d'avoir échappé au massacre lors de l'insurrection Boxer. Remarquable en lui-même, ce tableau l'est d'autant plus d'avoir été inspiré, sur les indications de Flament, par un portrait de l'impératrice Cixi réalisé en 1904 et d'une photographie de la même posant avec les attributs de la Bodhisattva Guanyin. La Vierge de Donglu deviendra vite « Notre-Dame de Chine », et garde jusqu'à aujourd'hui une place privilégiée dans l'imaginaire catholique chinois, place que le souvenir de la Révolution culturelle a ravivée.

L'histoire de la Vierge de Sheshan est moins linéaire. Le sanctuaire marial de Sheshan, dans la banlieue de Shanghai, doit pareillement sa popularité au fait d'avoir été d'abord associé au souvenir d'une intercession mariale en temps de trouble, en 1870. Il présentera longtemps des images fondées sur N.-D. des

Victoires et N.-D. de Lourdes avant d'ériger, en 1935, sa représentation emblématique : au sommet de la basilique trône une statue de près de cinq mètres de haut, Marie portant sur ses épaules le Christ enfant, qui se dresse les bras écartés. Même si Clarke ne le note pas, l'esthétique cosmopolite de la statue comme son audace expressive sont représentatives du climat shanghaien de l'époque, abstraction faite des différences confessionnelles. L'ouvrage aurait pu indiquer l'installation d'une réplique de la statue (après sa destruction durant la Révolution culturelle) en 2000, comme la prière à la Vierge de Sheshan composée par Benoît XVI en 2008. Si leurs esthétiques diffèrent fortement, les Vierges de Donglu et Sheshan offrent encore aujourd'hui une représentation de deux pôles de l'identité catholique chinoise, l'une inscrite dans une tradition « impériale », l'autre dans une modernité davantage cosmopolite que proprement occidentale.

Clarke traite aussi d'un troisième groupe de représentations mariales, celles ancrées dans la tradition picturale des Lettrés et développées par l'École de Furen (Furen) au tournant des années Trente, autour notamment du peintre Lucas Chen Yuandu, avec le soutien actif du Légat apostolique Celso Costantini. Longtemps peu populaires auprès des catholiques chinois, ces représentations ont pourtant connu une postérité taïwanaise, laquelle influence par ricochets le paysage, encore indécis, de l'art religieux chinois d'aujourd'hui. L'esthétique de ces images, qui témoignent d'un processus d'inculturation compris d'abord comme un rapport filial à la tradition nationale, s'oppose résolument à celle de l'imagerie occidentale laquelle garde cependant la faveur de nombre de communautés, et ce jusqu'à aujourd'hui. Brodant sur les maigres conclusions de l'ouvrage, on est fondé à voir dans ce binôme esthétique le complément de celui créé par les Vierges de Donglu et Sheshan, et à distinguer alors dans le quadrilatère ainsi formé l'espace des résistances et des transformations de l'identité catholique chinoise.

À reprendre nombre des ouvrages recensés ici, un thème sous-jacent apparaît, lequel, on l'espère, pourra orienter des recherches futures : habitée par les événements intervenus sur cent cinquante années et plus, la mémoire catholique chinoise retravaille ces derniers dans des pratiques et des espaces localisés – des musiques et des liturgies, des lieux de culte et des images, des récits plus ou moins ritualisés. Ces trente dernières années, les conditions politiques et économiques ont permis pareille reconstruction matérielle et symbolique. Il nous faut donc apprendre à *entendre* et à *voir* la recomposition architecturale, liturgique et communale intervenue depuis le milieu des années 1980, et cela quel que soit le statut des communautés étudiées au regard des régulations en vigueur. Hymnes, statues et images pieuses, divisions spatiales, pratiques dévotionnelles parlent non seulement d'une foi souvent intensément vécue mais encore de la façon dont une communauté célèbre ses origines, ses souffrances et sa résilience, au travers de figures et motifs qui s'emboîtent et se recomposent selon les accents que les temps leur prêtent. En même temps, cette inventivité sociale se rassemble

aujourd'hui autour des « catholiques des villes », dont l'importance numérique et stratégique croît au rythme de l'urbanisation du pays. La façon dont ces derniers transfèrent et réinterprètent un héritage à la fois local et diffus (la circulation des images témoigne de ce dernier fait) soulève des questions nouvelles. En tout état de cause, l'étude des communautés catholiques chinoises est solidaire de celle des constances et des métamorphoses qui affectent toutes les expressions locales d'un corps social en recomposition continue.

Benoît VERMANDER

*Université Fudan (Shanghai), Faculté de Philosophie*  
mdwei@fudan.edu.cn

